

ETICA, NATUREZA E CULTURA ENTRE O DETERMINISMO E A LIBERDADE?

Pedro, Ana
Universidade de Aveiro
Dep. Ciências da Educação
ana.pedro@dce.ua.pt

Resumo

Será a natureza normativa? Será a ética natural? Estará o nosso comportamento inscrito nos genes? Haverá genes éticos? Qual a amplitude de liberdade que a biologia nos dá? O que comandará as decisões morais, as emoções ou a razão? Existirá uma biogénese no que toca aos humanos? Tal significará que a função ética também é uma função adaptativa? Quais as verdadeiras implicações de tudo isto, por exemplo, no que diz respeito à conduta moral; esta será determinada pela nossa escolha e decisão livres ou é fruto de uma resposta utilitária face às exigências de sobrevivência?

Estas são algumas das questões principais que guiarão o nosso trabalho no confronto, discussão e análise entre o paradigma habitual de pensamento sobre o comportamento social e moral e as consequências da tese naturalista e evolucionista dos fundamentos naturais da ética quanto às motivações que radicam nos nossos juízos morais e quanto ao carácter determinista ou de livre arbítrio da actuação moral.

Tal como J.-P. CHANGEUX nos chama a atenção, trata-se, em última análise, de perceber onde radica o problema, o qual, do ponto de vista filosófico, passa por definir o que é uma norma ética e qual o seu fundamento; i.é, *“existe uma ética objectiva sem outro fim que ela mesma, ou...pelo contrário, a ética encontra a sua explicação na história da vida e nas sociedades humanas”?* (CHANGEUX,1996:9).

Palavras-chave:

Ética evolucionista, fundamentos naturais da ética, determinismo, liberdade

1. Ética e determinismo...

A influência do darwinismo social na interpretação dos actos morais ou dos comportamentos éticos teve implicações enormes no paradigma habitual de pensamento sobre o comportamento social e moral commumente aceite como moral ou ética.

Com efeito, à luz da teoria evolucionista os organismos são produto de um processo evolutivo longo, lento e gradual e a causa principal reside na selecção natural produto da sua luta pela sobrevivência (RUSE:1999).

Tal significa que as nossas acções morais são resultantes da luta pela sobrevivência, com a selecção daí decorrente; i.é, as acções morais que vão permanecendo são aquelas que cumprem, essencialmente, uma função adaptativa ao meio, em resposta às suas exigências e aos seus desafios, da mesma forma que buscamos os fins necessários para a sobrevivência imediata e atingimos o equilíbrio do nosso organismo face ao meio.

Pensar a ética desta maneira significa pensá-la em termos de um certo tipo de determinismo biológico: nesse caso, qual o lugar que resta para a liberdade do sujeito, sendo esta o fundamento essencial para a sua actuação moral? Uma vez que esta aparece determinada pela nossa infraestrutura genética (neural), cabe então perguntar se a moral não passará de uma mera ilusão.

O problema da liberdade coloca-se de igual modo a outros tipos de determinismos histórico-sociológico, por exemplo, *“que sustenta que somos determinados de modo exaustivo pelo contexto sócio-histórico em que fomos educados”* (RUSE:1999:17). Por sua vez, o biologismo inclui estes dados sociais e culturais na determinação final do nosso comportamento que, do seu ponto de vista, seria de origem natural.

Será, então, a moral ilusória?

A esta questão nem os comportamentos altruístas parecem escapar à sua justificação. Na verdade, segundo RUSE (1999), o altruísmo biológico¹ está largamente difundido no mundo orgânico, uma vez que na natureza se obtêm muito mais vantagens, ganhos ou benefícios actuando através da cooperação do que através do conflito, dado que este poderia significar um ganho nulo ou mesmo uma perda importante.

Alguns teóricos foram críticos relativamente a esta questão da liberdade e, consequentemente, da moral, nomeadamente, filósofos como D. HUME e G. MOORE, ao afirmarem que o que a ética evolucionista tradicional faz mais não é do que um salto lógico entre dois níveis, o natural e o normativo, uma vez que parte de um conjunto de enunciado de factos, para chegar ao dos enunciados da moral.

¹ A palavra altruísmo usada pelos biólogos é empregue metaforicamente para se referirem ao facto de que certos organismos actuam de determinada forma sem esperar retorno imediato resultante dessa actuação, chegando mesmo a expor-se em desvantagem ou em perigo. (Ex: uma ave fêmea finge ter uma asa partida para arrastar o predador para longe do ninho); (Ruse; 1999).

Também para MOORE (1903), é um facto que não podemos obter enunciados de obrigação do tipo “*tu debes*”, a partir de descrições sobre os eventuais modos como estes ocorrem na realidade empírico-natural.

Efectivamente, o salto é enorme. Mas, como explicar então a possibilidade sentida pelo sujeito de, a cada instante, em cada situação, poder optar por realizar o seu projecto existencial (SARTRE) de acordo com a sua vontade, a sua liberdade? Será que esta possibilidade também está condicionada pela linha evolutiva desprovida de qualquer valor humano acrescido?

Neste caso, estaríamos a dar razão a RUSE quando este autor considera que a moral, i.é, o sentido do bem e do mal, é fruto da evolução, ou seja, é produto da selecção natural e da sua resposta face às mutações aleatórias.

A ser assim, numa situação de evolução, a explicação que sobrevém ao facto de sermos altruístas, advém mais de uma função de *eficácia e de estratégia de economia* quanto a comportarmo-nos de modo cooperativo do que agirmos movidos exclusivamente por questões racionais, em que a racionalidade exige um tempo consideravelmente excessivo para calcular a melhor conclusão a seguir exigindo, assim, demasiado tempo².

Ora, da perspectiva evolucionista, uma solução rápida é mais necessária do que a solução perfeita que exija demasiado tempo.

Assim sendo, não somos altruístas única e exclusivamente porque assim o decidimos ser do ponto de vista racional, mas somos biologicamente altruístas porque a natureza nos equipou com uma mente altruísta.

A instituição de regras morais beneficiaria também do mesmo tipo de explicação; i.é, as regras de moralidade, quando criadas, servem os interesses de uma existência pacífica de uma determinada colectividade porque para os indivíduos, sozinhos, seria bastante mais difícil viver. E tudo isto parece ocorrer sem que a raiz da decisão seja inteiramente humana, mas biológica.

Em última análise, as consequências de um tal pensamento levar-nos-iam a admitir, tal como RUSE (1999), DAMÁSIO (1996) e CELA-CONDE (1999), entre outros, que a moralidade não tem um estatuto mais justificador ou legitimador que qualquer outra adaptação, como os olhos ou as mãos. Trata-se de algo que tem um valor biológico, funcional, de estratégia adaptativa e integrativa da sobrevivência da espécie, mas sem um estatuto especial.

² Interessante verificar que, a este propósito, já Aristóteles se havia referido à importância do hábito neste mesmo sentido. A interiorização de um conjunto de actos e de comportamentos virtuosos que o sujeito havia previamente seleccionado através da razão e que deveriam pautar o exercício da sua conduta eram, efectivamente, regulados pelo hábito.

2. Ética e liberdade...

Chegados a este ponto em que o estatuto da moral adquire um carácter objectivo e universal comum a todos os indivíduos (RUSE:1999), por força de um conjunto de mecanismos de determinações genéticas que nos incitam a “preferir agir moralmente”, uma vez que, do ponto de vista evolucionista, essa é a resposta mais adequada e vantajosa face à necessidade de sobrevivência³, tal facto não nos permitirá considerar a moral como uma mera ilusão? Nesse caso, falar de questões de moralidade não será uma perda de tempo dado que ela não existe?

Por outro lado, se os enunciados normativos (valores ético-morais) surgem graças às leis da evolução por selecção natural e a ela permanecem sujeitos, deve a ética deve biologiar-se? (CELA-CONDE:1999)

Qual o lugar que resta à liberdade, necessária e imprescindível à fundação do agir moral, se inexistente? É possível agir moralmente mas sem liberdade tal como Espinosa, de alguma forma, nos mostrou? Qual o novo significado emergente de moral?

Recolocamos, assim, a questão fundamental elaborada por H. ATLAN em *Os níveis da ética* (1999) que procura saber em que momento(s), ou nível(is), é que se estabelece e fundamenta uma conduta especificamente moral dos seres humanos, que nos permita reconhecer a passagem de um primeiro nível biológico (natureza/corpo) do qual inevitavelmente se parte, para outro, de maior complexidade cognitiva, representativo de um estado normativo a ela associado e que elege a normatividade dos comportamentos humanos evitados de um agir moral e ético (cultura/mente), evitando cair em dualismos⁴.

Sendo o primeiro nível universal, no sentido em que é determinado pela fisiologia, logo, comum a toda a espécie humana, parte-se da existência de sensações de prazer e de dor, em que estas sensações constituiriam, por assim dizer, o eixo matricial do comportamento, regulando-o em função do conhecimento que o seu corpo é capaz de fazer quando colocado em situação segundo o grau de maior ou menor aproximação, i.é, de prazer, ou de fuga, dor, “*A sensação...do que faz mal ou bem, é acompanhada, imediata e automaticamente, por um comportamento visando evitar a dor e procurar o prazer...logo uma espécie de proto-juízo (se produz) sobre o que deve fazer*” (ATLAN, 1999: 98).

Interessante verificar que, a este nível, já Espinosa havia salientado a importância destes dois elementos, do prazer e da dor, como fundamento da sua teoria dos afectos, pois, “*o conhecimento do bem e do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela*” (ESPINOSA,1992:367).

³ Segundo René Sève (1999), o uso ético da razão parece apresentar a vantagem de encorajar as funções planificadoras e previsionais, de reforçar a coerência do comportamento e de facilitar as atitudes altruístas. No plano individual esta disposição parece ser um remédio eficaz contra o medo da morte.

⁴ Na perspectiva de Cela-Conde (1999), há que procurar evitar cair em dois tipos de dualismo que marcaram cartesianamente o pensamento ocidental: o que separa o indivíduo do seu grupo social e o que distingue o espírito do corpo.

Mas, ainda assim, não estaria explicada a questão dos conteúdos dos juízos morais nem a existência de diferentes sistemas de valores, mas apenas o seu início no que o bem e o mal podem vir a significar no seu uso. O que os retém, pois, enquanto tal? O que os faz permanecer numa estrutura relativamente fixa à qual o homem se reporta para criar os seus juízos éticos?

Segundo os autores anteriormente referidos, é precisamente o ganho de consciência obtido na classificação do bem e do mal sentidos sob a forma de prazer e de dor que permitem que a transformação ética dos conceitos ocorra.

A partir daí, a questão do *conatus* (desejo) fundamental para evitar o mal, opera no sujeito o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência, relativamente às quais a educação desempenha um papel preponderante ajudando a definir, na prática, as noções de bem e de mal. Trata-se, portanto, de um segundo nível da ética que já não situa o bem e o mal de acordo com os impulsos instintivos, mas em que estes são percebidos à luz de uma certa reflexividade.

No entanto, “*face à diversidade dos sistemas de normas desenvolvidos por diferentes sociedades e por diferentes culturas...existirá um critério universal que nos diga se um sistema de valores e de normas é moralmente melhor ou pior que outro?*” (ATLAN,1999:103).

Esta questão coloca-se a um nível metaético que procura fazer a reflexão sobre o critério universal da ética mas construído, não imediatamente a partir dos universais, mas dos casos particulares que exigem uma reflexão construída com base na realidade concreta do quotidiano. Trata-se, portanto, de um universalismo pragmático em permanente construção, na linha de pensamento habermasiano dos *consensus* adquiridos.

3. ...para além do determinismo e da liberdade: o que resta?

1.A descoberta essencial da determinação dos fundamentos naturais do agir, do pensar e do actuar ético não deverá, em nosso entender, repugnar-nos por nos “colocar” ao nível dos restantes seres vivos, em geral. Afinal de contas, “*não é evidente que também os animais necessitam de certas aprendizagens?*” (FERRY e VINCENT,2003:222).

Este facto remete-nos para a constante reflexão sobre se o que não é inato será obrigatoriamente cultural? Quando é que intervêm os factores biológico e cultural? Onde começa um e acaba o outro?

2. Por outro lado, esta forma monista de pensar a realidade no seu todo e que conheceu o seu expoente máximo, verdadeiramente original para a época, através do sistema filosófico de Bento Espinosa (1632-1677), que procurava olhar para o homem tal qual ele é verdadeiramente, i.é; como razão e emoção, corpo e espírito, contrariamente à tradição dualista cartesiana, obriga-nos a considerar a dimensão holística do pensamento que exprime a natureza das suas complexidades numa rede de interacções em que o “todo é maior do que a soma das partes” (BATESON:1987). Embora não seja possível delimitar com exactidão as “partes” de um sistema, um bom exemplo das suas “partes” seria aquele que é constituído por um organismo e pelo seu meio ambiente, em que

tanto o organismo como o meio ambiente são as “partes” do sistema referido. A mente actua em todo o sistema e não somente ao nível de uma das suas partes sendo a sua actuação imanente à interacção das partes diferenciadas que constituem um determinado sistema.

3. Onde fica a liberdade neste conjunto de reflexões?

Se é certo que o homem é “*produto natural*, (também) *é igualmente um produtor de natureza*” (FERRY e VINCENT, 2003:228), o mesmo será dizer, produtor de cultura e linguagem resultantes da sua capacidade de distanciação relativamente ao objecto estudado e criado.

Será aqui que reside um “espaço” mínimo de criação de liberdade, no entanto, exercido “dentro de portas”, i.é, no interior de um certo determinismo natural?

Fica, contudo, por saber o seguinte: “*quando eu decido (conscientemente ou não) praticar uma acção, um neurofisiologista poderia observar no meu cérebro áreas (neurónios) que se activam (antecipam) fracções de segundo antes de se activarem as minhas áreas motrizes propriamente ditas. Mas...quem decide por estes neurónios que decidem?*” (FERRY e VINCENT, 2003:230-231).

Referências bibliográficas

- ATLAN, H. Os níveis da ética. 93-107. In: Changeux, J.-P. *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Inst. Piaget, 1999.
- BATESON, G. *Natureza e Espírito*. Lisboa: Public. Dom Quixote, 1987.
- BARKOW, J. Regras de conduta e conduta da evolução. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1996, p. 83-98.
- CELA-CONDE, C. Ética, diversidade e universalismo: a herança de Darwin. In: Changeux, J.-P. *Uma mesma ética para todos?* Lisboa: Inst. Piaget, 1999. p. 79-90.
- CHANGEUX, J.-P. & Ricoeur, P. *O que nos faz pensar ?* Lisboa: Ed. 70, 2001.
- DAMÁSIO, A. Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Inst. Piaget: Lisboa, 1996. p. 113-129.
- DAMÁSIO, A. *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Public. Europa-América, 2003.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.
- FERRY, L. ; VINCENT, J.-D. *O que é o homem? Sobre os fundamentos da Biologia e da Filosofia*. Porto: Ed. Asa, 2003.
- GIBBARD, A. Moralidade e evolução humana. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1996. p. 61-81.
- PENA, V. Espinosa. Camps, V. *Historia de la ética*. Barcelona: Ed. Crítica, V, 1992. p.108-140.
- KIRSCH, M. Introdução. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1996. p. 11-27.
- RIZE, H. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.
- RUSE, M. Uma defesa da ética evolucionista. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1996. p. 33-60.
- SÈVE, R. A ética como necessidade. In: Changeux, J.-P. *Fundamentos naturais da ética*. Lisboa: Inst. Piaget, 1996. p. 99-108.

